POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica [ISSN 1130-0728] 3, 1991, pp. 39-61.

HEGEL Y LOS GRIEGOS
El problema político

Arsenio Ginzo Fernández

La época de Hegel y la "grecomanía"

Si bien la Edad Moderna se concibe como la edad de la emancipación de la razón, de la libertad y del progreso, no cabe considerar su desarrollo como un proceso unilateral y simplista sino que es preciso reconocer la gran complejidad de su articulación interna y de su búsqueda de una nueva identidad. A la hora de asomarnos a esa complejidad nos tropezamos indefectiblemente con la confrontación del hombre moderno con el legado de la Antigüedad clásica[1].

El que un autor como Maquiavelo, que inaugura el pensamiento político moderno, encuentre satisfación a las penalidades de su vida en la lectura de los autores clásicos, es algo que sintoniza perfectamente con el espíritu de los primeros protagonistas de la cultura moderna[2]. Es bien sabido que ello ha llevado consigo un coeficiente inevitable de mimetismo, de actitudes arcaizantes o, si queremos, siguiendo una expresión desenfadada de Ortega, de beatería grecorromana. Pero paulatinamente se va a ir clarificando el horizonte y la identidad moderna va a emerger con perfiles más nítidos.

Sin embargo, ni siquiera algo tan peculiarmente moderno como la revolución científica es plenamente comprensible sin el recurso al legado de la Antigüedad, pues si bien se lleva a cabo en lucha contra los enfoques aristotélicos y ptolomaicos, se trababa ahora conocimiento de una serie de

---

[1] Habría que añadir, por supuesto, muchos más marcos de referencia a la hora de ir perfilando la identidad del hombre moderno. Aparte de la inevitable referencia a la Antigüedad grecorromana, cabría insistir, por ejemplo, en un segundo marco fundamental: la confrontación de la cultura moderna con los nuevos pueblos y civilizaciones que los grandes descubrimientos geográficos pusieron ante el horizonte de los europeos. Se perfila así toda una línea de reflexión que conduce al problema del buen salvaje y del estado de naturaleza, una línea que cabe perseguir por lo menos desde el P. Las Casas hasta Rousseau. Por ejemplo *Cf.* J. A. Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid 1982, 125-126; de una forma general S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972.

[2] En una famosa carta a Vettori Maquiavelo se expresa de esta guisa: "Llegada la tarde, vuelvo a casa y entro en mi escritorio. En el umbral me despojo de la ropa de cada día, llena de fango y porquería, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes, donde -recibido por ellos amistosamente- me alimento con aquella comida que es solamente mía y para la cual nací. No me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles la razón de sus acciones y ellos por su humanidad me responden; durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de todo afán, no temo la pobreza, no me acobarda la muerte: todo me transfiero a ellos". *Cf.* M. A. Granada, *Maquiavelo*, Barcelona 1981, 78.

enfoques que durante largo tiempo habían pasado desapercibidos y que sin embargo conectaban más abiertamente con el espíritu de la ciencia moderna: los atomistas, las teorías heliocéntricas, las aportaciones de grandes autores como Arquímedes y Euclides, ...

La dinámica de la cultura moderna va a hacer inevitable, sin duda, el estallido de la *Querelle des Anciens et des Modernes* a la búsqueda de un nuevo tipo de legalidad, peculiar de la Edad Moderna, pero, en todo caso, la referencia al mundo de la Antigüedad clásica sigue siendo un problema ineludible.

En este sentido, la época de Hegel, una vez que la Ilustración había supuesto el momento álgido de la autoafirmación de la Modernidad, vuelve a constituir, de nuevo, un importante eslabón en esta serie de reencuentros con la Antigüedad clásica que jalonan el devenir de la cultura occidental. Más exactamente, se va a tratar ahora de una confrontación con una visión idealizada y selectiva del legado de Grecia. Con razón se ha subrayado el carácter heleno-céntrico de la cultura occidental, en la medida en que la aportación de la Grecia clásica no sólo supone un comienzo temporal muy señalado de esa cultura sino, además, en cuanto ha de ser considerada como una verdadera ἀρχή, como verdadero fundamento sobre el que tenemos que volver[3]. A este respecto, la Alemania de la época de Hegel supone la inversión del *dictum* según el que *Graeca non leguntur*. Hasta esta época, las distintas metamorfosis experimentadas por la cultura clásica se habían caracterizado por el primer plano en que se situaba lo latino, que sólo de forma mediata dejaba traslucir el legado griego[4]. La Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII va a intentar tender un puente que facilite el contacto directo con el legado griego, por más que, según hemos indicado, se trate de una visión idealizada y selectiva. Tal como escribió Fr. Schlegel, creer en los griegos se había convertido en una especie de moda de la época[5]. Esta moda era para Schiller una especie de "grecomanía" que en sus excesos venía a sustituir a la llamada "galomanía".

Como es sabido, esta peculiar confrontación con el legado griego parte del ámbito de la interpretación de la historia del Arte y el autor que desencadena este proceso es Winckelmann, sobre todo con la publicación de su *Historia del Arte en la Antigüedad*. A partir de ese momento toda una serie de figuras señeras van a incidir en la misma temática: Lessing, W. von Humboldt, Fr. Schlegel, Hölderlin, Goethe, ... En realidad ya en el mismo Winckelmann encontramos rasgos que después van a ser más acentuados en esta peculiar recepción de lo griego. En concreto la visión idealizada del mismo. "Mucho de lo que pudieramos imaginar ideal, fue natural para ellos", escribe Winckelmann al referirse al arte griego[6]. De ahí los rasgos melodramáticos con que describe el hundimiento histórico del arte griego: "puedo afirmar que al hablar de su total hundimiento he ido sintiendo el mismo dolor que el escritor que tuviere que explicar la destrucción de su propia patria. Sin embargo, no me he podido abstener de seguir el destino de las diversas obras hasta su desaparición, del mismo modo que una enamorada permanece a la orilla del mar, con los ojos arrasados en lágrimas, viendo alejarse para siempre al hombre amado..."[7]. Desde entonces habría que contentarse con la "sombra del objeto añorado", con las huellas que nos quedan del paraíso perdido del arte, pues quien no ha conocido las mejores obras de la Antigüedad no sabe lo que es "verdaderamente bello".

Entra así en escena el problema de la "nostalgia de Grecia" (J. Taminiaux) experimentada con distintos matices pero por nadie más desgarradamente que por Hölderlin, el compañero de estudios de Hegel. En cierto pasaje de su obra no puede menos de preguntarse por el motivo de la fascinación que

---

[3] *Cf.* W. Jaeger, *Paideia*, México 1971, 4-5. Cabría sintetizar este carácter heleno-céntrico tal como lo hace F. Rodríguez Adrados: "Roma es una cultura helenocéntrica... Occidente, influenciado más directamente por Roma, podríamos decir que ha sufrido una helenización de segundo grado. Y todas las demás culturas de la tierra, que están en trance de ser absorbidas por la civilización occidental, sufren, por tanto, una helenización de tercer grado". *Cf.* Id., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid 1966, 562.

[4] *Cf.* J. S. Lasso de la Vega, *Ideales de la formación griega*, Madrid 1966, 31.

[5] Fr. Schlegel, *Kritische und theoretische Schriften, Reclam*, Stuttgart 1978, 111.

[6] J. J. Winckelmann, *Historia del Arte en la Antigüedad*, Barcelona 1967, 106.

[7] *Op. cit.*, 305.

siente por Grecia que hace que ame más sus bienaventuradas costas que su propia patria[8]. Pero aún cuando fuera con menos dramatismo que el experimentado por Hölderlin, la época compartía la fe de Goethe de que entre todos los pueblos fueron los griegos quienes "soñaron de forma más bella el sueño de la vida"[9].

En este horizonte, el interés por lo griego rebasa el nivel de la pura indagación histórica para transformarse en la búsqueda de un ideal al que poder imitar. A este respecto, es bien significativo el título de uno de los escritos que W. von Humboldt dedicó al estudio del mundo antiguo: *Sobre el carácter de los griegos, la consideración ideal e histórica del mismo*. Los griegos, señala, no son sólo un pueblo cuyo conocimiento nos pueda resultar útil, sino que por encima de ello han de ser considerados como un "ideal"[10]. Tal es la clave de la confrontación con Grecia de toda esta época: la búsqueda no tanto de un conocimiento de los griegos, históricamente riguroso, sino más bien la búsqueda de un paradigma, de una humanidad ideal. De ahí las posibilidades y límites de esta visión de Grecia.

A pesar de las limitaciones de que adolece la conocida obra de W. Rehm, nos parece certera en lo relativo a esta última apreciación. Lo que en definitiva pondría en movimiento Winckelmann sería un sucedáneo de religión (*Religions-Ersatz*) que tendría por objeto esta visión idealizada y estetizante de Grecia. Pero este discurso acerca de los griegos viene a ser en defintiva una metáfora, un símbolo de una humanidad superior y pura[11]. Los griegos se convertirían así en paradigma de lo que los alemanes deben ser. Estos últimos tratarían de comprenderse al contemplarse en el espejo de una Grecia idealizada.

Con ello estos autores pensaban que se estaba completando y rectificando el sentido de la confrontación moderna con el legado de la Antigüedad clásica. Italia se habría adelantado a los demás países a la hora de llevar a cabo esta confrontación, pero lo que aparecía en primer plano era la "Antigüedad romana"[12]. Frente a ello, una Alemania, que no duda de estar realizando en ese momento una misión histórica, quiere establecer una comunicación directa con el mundo griego, pretendiendo establecer así a la vez la adecuada jerarquía entre Grecia y Roma. De una forma gráfica, W. von Humboldt no duda en comparar, bajo múltiples aspectos, a Roma con el cuerpo al que Grecia habría infundido el alma[13]. Los alemanes, confiesa el mismo Humboldt, habrían tenido el mérito indiscutible de haber sido los primeros en haber aprehendido con fidelidad y profundidad esta situación. A pesar de toda una serie de espejismos más o menos inevitables, nos encontraríamos así con una poderosa reafirmación del helenocentrismo de la cultura occidental.

Desde la atalaya de su olimpo, Goethe sentenciaba:

Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber er sei's!

Su coetáneo Hegel va también a intentar "a su manera" ser un apasionado de Grecia. Situado entre la imagen del mundo griego propiciada por Winckelmann y sus seguidores y la nueva visión que van a facilitar los filólogos y filósofos del siglo XIX, la posición de Hegel, a pesar de su idealismo, va a destacar por su rigor y profundidad, y asimismo por su constante esfuerzo de mediación entre la

---

[8] Tal es el problema planteado al comienzo de su himno *Der Einzige*:

Was ist es, das
An die alten seligen Küsten
Mich fesselt, dass ich mehr noch
Sie liebe, als mein Vaterland?

[9] *Cf.* W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, Leipzig 1938, 23. Se podría decir que en este importante estudio encontramos reflejados los aspectos positivos pero también las limitaciones de la época estudiada.

[10] W. von Humboldt, *Werke*, Bd. II, Stuttgart 1961, 65.

[11] W. Rehm, *op. cit.*, 17-18.

[12] *Op. cit.*, 25.

[13] W. von Humboldt, *op. cit.*, 86.

Modernidad y la Antigüedad. Por muchas críticas que se puedan hacer a la interpretación hegeliana, destaca, sin embargo, por las características mencionadas.

Hegel y la recepción del mundo griego

Como buen hijo de su tiempo, Hegel va a sintonizar con este retorno a los griegos a que nos hemos referido. No sólo los escritores y los filólogos configuraban ese movimiento de aproximación sino también la filosofía propiamente dicha. Es este el horizonte en el que se va a situar Hegel.

Señalaba Nietzsche que la filosofía alemana constituía el ejemplo más profundo de romanticismo y de nostalgia que se haya dado jamás. Al no encontrar sosiego y acomodo en parte alguna, dicha filosofía se vería tentada a volverse hacia atrás, donde poder encontrar una patria. El objeto de dicha nostalgia sería Grecia[14]. Entre los autores citados por Nietzsche está desde luego Hegel y en cierto sentido tal diagnóstico puede ser válido aunque, como ocurre tan a menudo con los planteamientos nietzscheanos, nos veamos precisados a matizar y a diferenciar. Es algo que procuraremos ir haciendo en sus líneas fundamentales a lo largo de este trabajo. Señalemos de momento que el propio Nietzsche es un ejemplo bien conspicuo de aquello que afirmaba de la filosofía alemana en su conjunto. El nombre de Nietzsche va indisolublemente unido a una imagen muy definida de Grecia, que venía a rectificar una serie de unilateralidades de Winckelmann y sus seguidores. A pesar de su problematicidad, tanto la interpretación de Hegel como la de Nietzsche son interpretaciones esenciales, sin que podamos prescindir sin más de ninguna de las dos.

La relación de Hegel con los griegos ha sido desde luego abordada a menudo, pero en su complejidad es una relación que resulta inagotable. Al fin y al cabo, Grecia y Hegel ocupan un puesto peculiar en eso que se llama filosofía. Grecia está en el punto de partida de esta experiencia y Hegel por su parte se sitúa en su plenitud, en su consumación. Por ello "Hegel y los griegos" no significa, a este respecto, lo mismo que "Kant y los griegos" pongamos por caso[15]. Tal como señala Heidegger, Hegel es el primero que piensa la filosofía de los griegos como un todo, y lo piensa filosóficamente. Grecia sería para Hegel el comienzo de una historia que conduciría hasta él, como su plenitud. Hegel nos ofrece en este sentido una interpretación filosófica de Grecia. Una interpretación de la historia de la filosofía griega, pero también una interpretación filosófica de Grecia como tal en su significación peculiar dentro de la Historia universal. Pues, como es sabido, Hegel reflexionó profundamente sobre esas dos historias entre las que habría una relación íntima: al ser la filosofía el "propio tiempo" aprehendido en el pensamiento, la historia de la filosofía habría de ser concebida como la dimensión más íntima de la Historia universal, en cuanto autoconciencia creciente de la Razón en su manifestación temporal. En ambos casos Grecia es objeto de una consideración del todo especial. Como muestra de esta vinculación, baste recordar el hecho harto significativo en un autor de las características de Hegel de que concluya la *Enciclopedia*, en la que condensa la totalidad de su sistema filosófico, con una amplia cita de la Metafísica de Aristóteles, en griego y sin ulteriores comentarios. Un homenaje insólito sin duda.

Evidentemente cuando un gran pensador se propone reconsiderar el pasado, ese pasado queda enaltecido, es visto como detentador de una nueva lógica, de un nuevo sentido y de nuevas virtualidades que una mente poderosa alumbra a la mente común. Pero, como contrapartida, resulta difícil que en tales casos no se produzcan violencias interpretativas, en función de los presupuestos del sistema desde los que se efectúan dichas interpretaciones. Tal situación conflictiva es hasta cierto punto inevitable y no deja de ser significativo que el primer intérprete, propiamente tal, del pasado filosófico, a saber, Aristóteles, haya sido criticado a menudo por considerar excesivamente las etapas previas de la filosofía griega en función de su propia síntesis. El problema se vuelve desde luego más acuciante cuando esa interpretación del pasado se hace desde esa atalaya de plenitud y consumación en la que

---

[14] *Cf.* J. Tamniaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de L'idealisme allemand*, La Hague 1967, p.v.

[15] M. Heidegger, *Hegel und die Griechen, en Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 255-56.

pretendía situarse Hegel. Es comprensible que desde este punto de vista se haya podido hablar de "hegelianización del pensamiento griego"[16]. Pero si este reproche está fundado, también hay que reconocer que Hegel es uno de los autores más meritorios a la hora de "redimir" el pasado, en cuanto trata de convertirlo en algo vivo, en algo dotado de profundidad y sentido yendo más allá de la mera erudición y de los relatos doxográficos. En el marco de esta ambivalencia, que desde luego supone un reto para el lector y el intérprete, se desarrolla la visión hegeliana de Grecia.

Sería fascinante, desde luego, examinar la lenta maduración intelectual de Hegel desde el horizonte de su confrontación con el legado griego[17], pero dentro de los límites de este trabajo nos atendremos básicamente al período de madurez. Recordemos, no obstante, algunos datos. La cultura clásica, y más en concreto la griega, está presente desde un principio en la formación de Hegel. Tal como nos recuerda Rosenkranz en su biografía, los dos polos entre los que se desarrollan los estudios de enseñanza media (*Gymnasium*) de Hegel son la *Aufklärung* y la Antigüedad clásica[18]. Entre el griego y el latín, Hegel se sentiría más inclinado por el primero. No obstante, del grado de madurez alcanzado en latín da fe, por ejemplo, el diario latino que Hegel llevó durante un tiempo[19]. Entre los autores estudiados por el joven Hegel cabría destacar a Sófocles, al que también traduce al alemán. Se siente fascinado sobre todo por la *Antigona*. Otros autores estudiados son Teócrito, Tucídides, Aristóteles, Platón, ... En Tubinga su confrontación con el legado griego iba a ser estimulado por un helenista tan ilustre como Hölderlin (*Philologiae, imprimis Graecae ... assidus cultor*).

Rosenkranz señala, además, cómo Hegel, ya desde un principio, va a ir más allá de un nivel puramente filológico, poniendo sus conocimientos lingüísticos al servicio de la comprensión de la aportación política, poética y filosófica de los griegos. Tal va a ser el talante constante de Hegel. Rosenkranz hace también la observación, hasta cierto punto válida, de que la universalidad del estudio de la Antigüedad capacitó a Hegel no sólo para una comprensión más profunda sino que también le va a preservar "de una falsa divinización de la misma"[20]. Decimos "hasta cierto punto" porque, sobre todo el joven Hegel, va a pagar también su tributo a la idealización de Grecia que estaba entonces en el ambiente. Sin embargo, sí es cierto que, comparada con la de otros autores coétaneos, la interpretación hegeliana se va a caracterizar por su profundidad y rigor.

Pero, en todo caso, aún siguiendo su propio camino, el joven Hegel no dejará de sentir añoranza por la "bella totalidad" de los griegos, en cuanto paradigma de plenitud existencial. Y esta referencia se le hace más apremiante cuanto que su actualidad histórica se le presenta escindida y desgarrada. La referencia a Grecia supone así para Hegel un estímulo para implantar en el seno del mundo moderno, a su vez, un modelo de vida plena. Ideal cuya realización, en un principio, parece que toda una serie de acontecimientos va a propiciar. Fascinante es la confrontación de Hegel con este problema, desde el período de Tubinga hasta el de Jena. El resultado ha sido distinto del previsto en un comienzo, pero en todo caso ha sido de gran relevancia en la evolución intelectual de Hegel. Se trata, tal como señala B. Bourgeois, de que Hegel va a tomar conciencia "de la imposibilidad de reducir el mundo moderno al mundo antiguo"[21].

Tal constatación no podrá menos de afectar a la interpretación de Grecia. Al tomar una conciencia más clara de los supuestos sobre los que se asienta la vida del hombre moderno, la referencia a Grecia ya no puede seguir teniendo el carácter normativo y ejemplar para la vida moderna que se pretendía en un principio. Pero aún cuando ello sea así, y Hegel se convierta en un profundo teórico de la Modernidad, la referencia privilegiada al legado griego va a constituir una constante a lo largo de toda la obra hegeliana. Grecia va a seguir constituyendo una experiencia única de cuya herencia, desde una situación cambiada, tendrá que hacerse cargo el hombre moderno.

---

[16] *Cf.*, por ejemplo, R. Legros, "Avant-Propos. Hegel et les grecs", *Revue de Philosophie Ancienne* 1, 1985, 6.

[17] Puede consultarse a este respecto el estudio de D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, París 1975.

[18] K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt 1977 (reimpr.), 10.

[19] *Cf.*, *Dokumente zu Hegels Entwickung* (hg. von J. Hoffmeister), Suttgart-Bad Cannstatt 1974, 18 y ss.

[20] K. Rosenkranz, *op. cit.*, 12.

[21] B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires 1972, 63.

En este horizonte se sitúan las obras de madurez de Hegel y, de un modo especial, la *Filosofía de la historia*, y la *Historia de la filosofía* que abordan más en extenso el problema griego. A continuación nos vamos a referir sobre todo a estas dos obras con vistas a constatar la relevancia que el Hegel de madurez sigue atribuyendo a la experiencia de los griegos.

En efecto, al llegar a Grecia, tanto en la *Filosofía de la historia* como en la *Historia de la filosofía* Hegel no puede menos de seguir encontrándose en su "elemento". Tal sería, en definitiva, el sentimiento que debe embargar a todo europeo culto y sobre todo a los "alemanes"[22]. Pues si la religión, lo concerniente al otro mundo, el europeo lo ha recibido más allá de Grecia, de Oriente, lo referente al más acá, lo relativo a este mundo, a la ciencia y al arte lo hemos recibido, por el contario, de Grecia, bien directamente, bien de una forma indirecta por mediación de los romanos. Este último camino ha sido ciertamente el más frecuentado, confiesa Hegel. Tanto el mundo de la Iglesia como el del Derecho han desempeñado un importante papel en esta mediación. Pero por mucha importancia que atribuya Hegel a estas mediaciones, no puede ocultar su predilección por Grecia: "Dejemos a la Iglesia y a la Jurisprudencia su latín y su romanidad"[23]. Hegel valora ampliamente todo el mundo clásico, pero Grecia ocupa un lugar peculiar.

No es que para Hegel Grecia sea un comienzo absoluto. La ciencia histórica de su tiempo le informa de los influjos externos experimentados por los griegos en múltiples campos. No obstante, los griegos los habrían convertido en "otra" cosa, en algo suyo y peculiar. Supieron imprimir a la materia extraña un sello, una forma propia mediante su especial sensibilidad para la libertad, la belleza y la razón. Grecia sería así para Hegel ante todo la madre de la sabiduría, que haría que propiamente ahora el hombre experimentara este mundo como su "patria". Si Novalis concebía a la filosofía como el anhelo de sentirse en casa por doquier, no cabe duda que tal concepción corresponde adecuadamente a la visión hegeliana de Grecia. También para Hegel la filosofía consiste en encontrarse en casa en el propio espíritu y los griegos han escrito el primer gran capítulo de esta experiencia. Se altera, en definitiva, la relación del hombre con lo divino y con el mundo. Con lo divino en cuanto aflora el imperativo de que lo ético (*Sittliche*) y lo acorde con el derecho se manifiestan en ese ámbito privilegiado. Con el mundo en la medida en que ahora aparece como algo que tiene validez y solidez, acorde con la razón[24]. Es ahora propiamente cuando nace la filosofía, cuando el espiritu penetra en sí y se experimenta a sí como libre dando paso a la "libertad de la autoconciencia", lo que permite a su vez el alumbramiento del individuo, mientras que en la experiencia oriental de la vida éste último quedaba diluido como un efecto de superficie de la sustancialidad.

Inventada propiamente la filosofía con los griegos, Hegel distingue, de una forma global, dos grandes períodos en la historia de la misma: el período griego y el germánico. Este último correspondería a la filosofía surgida en el seno del Cristianismo, o bien a la filosofía en cuanto pertenece a los pueblos germánicos. Las demás naciones europeas, Italia, Francia, Inglaterra, España, etc... habrían recibido una nueva conformación mediante el influjo de las naciones germánicas[25]. Una vez más, como vemos, se reafirma el especial parentesco existente entre Grecia y Alemania.

Es desde luego en el período germánico donde el espíritu de libertad y de afirmación de lo individual alcanzarán su pleno desarrollo, tal como veremos más adelante. De momento parece más pertinente insistir un poco más en la innovación que supuso la Grecia clásica frente al mundo oriental. En efecto, Hegel ve en Oriente la plasmación de la fuerza desmedida de lo que él denomina la sustancialidad oriental. Frente a ello el espíritu griego habría introducido en la historia "medida, claridad, meta, limitación de las configuraciones, reducción de lo incomensurable, de lo infinitamente vistoso y rico a la determinabilidad y a la individualidad"[26]. Surge un mundo nuevo de individualidades en los más diferentes campos: arte, poesía, ciencia, política, virtud. Frente a lo colosal de las fantasías orientales, las construcciones de los griegos delatan la presencia de un mundo ideal

---

[22] G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 18, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, 173.
[23] ib.
[24] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgechichte*, Bd. II-IV, Ed. F. Meiner, Hamburg 1968, 528.
[25] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Ed. F. Meiner, Hamburg 1966, 237.
[26] *Werke*, Bd. 18, Suhrkamp, 177.

superior, del mundo del pensamiento, de un mundo concebido en definitiva a la medida del hombre.

Tal contraste no podía menos de afectar a las relaciones ético-políticas en la medida en que la relación entre el sujeto humano y el universo de las normas que sirven de cauce a su actividad en el mundo tenían unas características muy distintas en ambos casos. En el mundo oriental no existe una mediación propiamente dicha entre la sustancia ética (*sittliche Substanz*), entre el entramado de normas que gobierna nuestra conducta colectiva y un sujeto que debería hacerlas suyas críticamente. De esta forma la realidad ética se presenta como algo despótico para el sujeto y se encarna en la voluntad de un sólo individuo a la que los demás se verían precisados a someterse como sujetos no libres[27]. Puede ocurrir sin duda que esos sujetos obedezcan a sus propios criterios, pero con ello no se adelanta gran cosa pues debido a esa falta de mediación entre lo objetivo y lo subjetivo, cuando el hombre se remite sin más a sí mismo lo hace en realidad a sus "fines particulares, pasiones, arbitrariedad, inmoralidad"[28]. También en este caso falta la debida mediación. Frente a ello, la vocación del hombre griego ha consistido en lograr la armonía entre ambos polos, haciendo que tanto lo objetivo como lo subjetivo pierdan su arbitrariedad. Lo ético se manifiesta como el Estado, en el cual alcanza su existencia lo universal. El individuo por su parte renuncia a seguir su arbitrariedad y sigue como cauce esa universalidad que ya no es despótica para él sino que se muestra como su verdadero fin.

Este mundo griego, que deja tras sí la sustancialidad oriental, es concebido por Hegel como la edad juvenil del espíritu y por consiguiente, también, como la juventud del espíritu europeo. En consonancia con ello está flanqueado por dos grandes figuras juveniles: Aquiles y Alejandro. Aquiles, la máxima creación de la fantasía griega, está al comienzo de la vida griega como su configuración poética. Homero viene a ser como la "leche maternal" de la que ha sacado su alimento el pueblo griego. Cerrando este gran capítulo de la historia del espíritu humano se encuentra Alejandro digno hijo de Grecia así como Aquiles lo fue del poeta. Hegel no duda en calificarlo como la "individualidad más bella, más libre que haya existido jamás".

Pero por mucha fascinación que ejerza el modelo griego, el Hegel maduro se va a negar decididamente a seguir a aquellos que como Rousseau tienden a buscar la perfección "hacia atrás". Esta negativa es algo que sintoniza plenamente con la intención profunda de la filosofía hegeliana en cuanto basada en los conceptos de devenir y de superación (*Aufhebung*) de los momentos anteriores por los posteriores.

Como cabe esperar, tanto la *Filosofía de la historia* como la *Historia de la filosofía* muestran una línea argumentativa convergente. La historia universal y la historia de la filosofía, a pesar de sus peculiaridades, tienen que seguir un proceso común. Veámoslo brevemente por separado.

Hacia el final de su análisis del mundo griego en la *Filosofía de la historia*, Hegel confiesa taxativamente: "Ciertamente nos sentiremos eternamente atraidos por Grecia, pero la suprema satisfacción no la encontramos ahí"[29]. La realización de la libertad, de la verdad y de la razón tiene una historia que aunque conozca momentos privilegiados no se detiene en ellos.

La vida de los individuos, de los pueblos y de los Estados está dominada por la categoría del cambio que desencadena ese maravilloso espectáculo que es la historia universal. Espectáculo que desde luego tiene su vertiente dramática que no puede menos de provocar nuestra aflicción al ver cómo en el decurso del tiempo se van a pique las formas de vida más bellas y más ricas de modo que nos vemos precisados a deambular sobre las ruinas de lo más excelente. Si contemplamos, pongamos por caso, las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma difícilmente podremos evitar un sentimiento de melancolía ante la caducidad de todo lo humano por muy bello y vigoroso que haya sido el pasado.

Pero esto, con ser cierto, no constituye más que el lado negativo del problema del cambio y del devenir. El otro aspecto es que de la "muerte surge nueva vida". Cabe recordar la simbología del ave Fénix que renace con nueva vida de sus cenizas. Pero esto en la visión hegeliana todavía sería poco. La historia del espíritu no sólo se renueva a partir de sus formas caducas sino que surge ahora de una forma más elevada y depurada. No se trata por tanto de un cambio de envoltura, de un cambio de una

[27] *Vorlesungen über die Philosphie der Weltgeschichte*, II-IV, 527.

[28] ib.

[29] *Op. cit.*, 640.

vida por otra, sino de acceder a un nivel superior de existencia a partir de los anteriores. Tal concepción va a conducir, en definitiva, a Hegel a una grandiosa concepción del presente como heredero del pasado. Al abordar la comprensión de la historia universal no nos ocupamos tan sólo de algo pasado sino también del presente, en cuyo interior se han ido sedimentando las experiencias de su devenir: "En cuanto nos ocupamos de la Idea del espíritu y en la historia universal consideramos todo tan sólo como su manifestación, sólo nos ocupamos con el presente, al recorrer el pasado por muy grande que sea... Los momentos que el espíritu parece tener tras sí, los tiene también en su profundidad actual"[30]. Evidentemente esta concepción, en su sentido fuerte, encuentra su apoyatura en una especie de Teodicea inmanente, tan peculiar de Hegel, y que hoy no resulta posible seguir compartiendo. Pero a la vez es preciso reconocer en ella un innegable coeficiente de verdad y objetividad que es inevitable aceptar.

Si tal es la dinámica de la historia universal, algo similar tiene que ocurrir respecto a la historia de la filosofía. Tampoco aquí cabe hablar de un retorno a la filosofía del pasado, por excelente que haya sido en su momento. Hegel ve en su tiempo movimientos restauradores de filosofías pretéritas, pero no puede menos de concebir dicho fenómeno como una expresión de las "debilidades de nuestro tiempo". El punto de vista de tales filosofías, por ejemplo la platónica, habrá constituido algo determinado y necesario en su momento histórico, pero ya no son más "filosofías de nuestro tiempo"[31]. Y sin embargo Hegel es uno de los pensadores que más se ha esforzado por hacer justicia al pasado filosófico.

La introducción a la *Historia de la filosofía* insiste en que lo que somos lo somos también históricamente. Nuestra filosofía es la herencia, el resultado del trabajo pensante de las generaciones pasadas. Es preciso, por ello, rendir homenaje a la tradición que es el soporte de lo que somos. Pero esta tradición no ha de ser concebida como una administradora que custodia fielmente lo recibido para transmitirlo intacto a la posteridad. La tradición no es como una estatua de piedra inmóvil sino más bien como una corriente poderosa que se va agrandando a medida que se distancia de su origen[32]. La vida del espíritu ha de ser concebida según Hegel como actividad que reelabora y transforma la materia con que se encuentra. El espíritu vive de la herencia que le proporcionan las generaciones del pasado, pero a la vez esa herencia es metamorfoseada de nuevo por la actividad de ese espíritu. El pasado no queda recluido únicamente en el "templo del recuerdo" sino que pasa a formar parte de la nueva vida del espíritu. De esta forma aspira Hegel a que el pasado sea transformado, pero de modo que a la vez sea también mantenido en las formas superiores.

En esa especie de Memoria universal a que aspira Hegel, el pasado aparece como interiorizado en la profundidad del presente. Al referirse a la anámnesis platónica va a jugar a este respecto con el doble sentido de la palabra alemana *Erinnerung*. Por una parte sirve par designar el recuerdo memorístico, pero por otro tiene un significado más profundo que Hegel desea explotar: el saber como interiorización (*Sich-innerlich-machen, Insichgehen*). La historia de la filosofía podría ser concebida en este sentido como un ingente proceso de interiorización de los distintos momentos de la vida del espíritu. Proyecto grandioso, ciertamente, que Hegel no puede llevar a cabo sin caer en una serie de violencias y aporías, pero que tampoco cabe rechazar de una forma absoluta. No en vano los planteamientos hegelianos planean sobre todas las historias de la filosofía posteriores.

También los griegos, a pesar de su carácter excepcional, son interpretados desde este horizonte de interiorización por las etapas posteriores del espíritu. Tal como escribe D. Janicaud, el legado griego será apropiado y profundizado por el mundo moderno. Esta sería la forma para poner a salvo la

---

[30] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, 183.

[31] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 20.

[32] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, 12-13.

"verdad eterna" de los griegos[33]. Una puesta a salvo sin duda problemática en más de un aspecto, pero que en todo caso trasciende el recuerdo erudito y la nostalgia impotente.

La realidad y el pensamiento políticos griegos

Múltiple es la relación de Hegel con el legado de la cultura griega: desde la metafísica a la estética y la religión pasando por el pensamiento político y educativo... Dentro del marco general perfilado a grandes líneas en las páginas anteriores, vamos a intentar examinar con algo más de concreción el problema político.

Con razón se ha podido hablar de la "intensidad política" de la época de Hegel: la independencia de Estados Unidos, la Revolución francesa, las campañas y el Imperio napoleónicos, las guerras de liberación nacional, el mundo de la Restauración, ... Esta intensidad política fue vivida apasionadamente por el filósofo que no dudaba en declarar que "La lectura del periódico por la mañana es una especie de bendición matinal realista"[34]. Bien es cierto por otra parte que expresa más de una vez su preocupación por la medida en que en su tiempo el espíritu se veía absorbido por los acontecimientos mundanos y políticos sin que quedara margen suficiente para las tareas del pensamiento y de la ciencia. Pero en cualquier caso no está en tela de juicio la profunda vocación política hegeliana.

Si por otra parte tenemos presente también la centralidad de la vida política de los griegos, resulta fácil colegir que la temática política constituye uno de los puntos privilegiados de la confrontación hegeliana con el mundo griego. A lo largo de las distintas etapas de esta confrontación, Hegel va a permanecer fiel en todo caso a la idea griega según la que la forma de vida política ha de ser considerada como la más acorde con la condición humana[35].

La nostalgia juvenil de un nuevo orden político remite directamente a la peculiar experiencia política griega. En este sentido, deslindando las peculiaridades del enfoque hegeliano del de otros coetáneos, E. Cassirer no duda en afirmar que: "Lo que este pensador ve ante sí y trata de revivir, en Grecia, no es el paraíso perdido del arte, sino el paraíso perdido de la política"[36]. A este respecto el ideal político del joven Hegel habría consistido en querer reproducir en las circunstancias modernas la vida armoniosa de la polis griega[37]. Aún cuando desborda este ámbito, la referencia a Grecia tiene así un carácter eminentemente político. Los griegos fueron para Hegel el pueblo ético (*sittliche*) por excelencia, el pueblo que viviendo en un mundo hecho a escala del hombre, no sólo comparte las mismas normas e instituciones[38] sino a la vez los mismos dioses. Respecto a esto último cabría señalar que en una especie de simbiosis entre política y religión Atenea vendría a ser el verdadero dios de Atenas. Precisamente desde esta perspectiva de la bella totalidad, del desarrollo de la polis griega, Hegel va a intentar interpretar la situación política moderna. Esto es válido en primer lugar respecto a la gran conmoción que supuso la Revolución francesa y que tan profundamente le impresionó a él y a sus compañeros. Si los mismos protagonistas directos de la Revolución gustaban de interpretarse a sí mismos y en general a los nuevos acontecimientos mediante símbolos y categorías de la

---

[33] D. Janicaud, *op. cit.*, 106. R. Valls Plana describe certeramente el punto de vista del Hegel de la *Fenomenología*: "Hegel amó lo clásico y no quiso perderlo. Está seguro de que nada valioso puede perderse y la revelación de lo humano que Grecia significa cobra nueva vida en el corazón mismo de su filosofía. No son los estudios meramente históricos los que devuelven la vida a lo clásico, sino su incorporación bajo la luz de la autoconciencia desarrollada.

Pero lo clásico debía morir". *Cf.*, Id., *Del yo al nosotros*, Barcelona 1971, 346.

[34] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, *op. cit.*, 360.

[35] *Cf.*, *El sistema de la Eticidad*, ed. preparada por D. Negro Pavón, Madrid 1983, 15-16.

[36] E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, III, México 1974, 353.

[37] *Cf.*, J.M. Ripalda, *La Nación dividida*, México 1978, 173.

[38] *Cf.*, M. J. Inwood, Hegel, Plato and Greek *Sittlchkeit*, *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge 1984, 40 y ss.

Antigüedad clásica[39], resulta bien comprensible que para un autor como Hegel la Revolución se presentara inicialmente como una especie de Restauración de la ciudad antigua[40].

El rumbo imprevisto seguido por los acontecimientos revolucionarios va a suponer, a la vez que una innegable decepción, un acicate para una profundización que trate de identificar las causas de ese rumbo, las peculiaridades del mundo moderno y la distancia que nos separa del mundo antiguo. Volveremos a insistir sobre este importante problema, pero de momento, de acuerdo con la perspectiva del presente trabajo, vamos a intentar reproducir las líneas fundamentales de la visión que el Hegel maduro se llegó a formar de la realidad y del pensamiento políticos griegos, aún cuando ello nos obligue a tomar en consideración bien planteamientos del joven Hegel bien su valoración de la realidad y el pensamiento políticos modernos.

1. ***El Estado griego.***- Hegel concibe la libre y bella individualidad como la expresión genuina del espíritu griego. El espíritu está libre del anonadamiento en la objetividad de la naturaleza pero sin llegar al extremo opuesto de la abstracción y formalismo modernos. Una de las manifestaciones fundamentales de esta libre y bella individualidad, de este carácter medial en que se proyecta el espíritu griego sería el Estado. Es bien conocida la centralidad del problema de la subjetividad en el pensamiento hegeliano, en la medida precisamente en que su filosofía viene a suponer la consumación del llamado principio moderno de la subjetividad. Por ello resulta comprensible que el problema de la subjetividad constituya una clave privilegiada tanto para poner de manifiesto el contraste existente entre Grecia y Oriente como el existente entre el mundo griego y el mundo moderno.

La subjetividad griega sería para Hegel una subjetividad medial debido a la peculiar relación existente entre la naturaleza y el espíritu. Este no es aún absolutamente libre ni tampoco se comprende completamente a partir de sí mismo por más que ya aparezca como lo fundamental. Esta adherencia a lo natural explicaría que el espíritu todavía no llegue a mantener una relación satisfactoria con los "poderes éticos abstractos", haciendo por el contrario que lo "universal permanezca en su relación con lo natural"[41]. Hegel llama "bella" a esta individualidad que se encuentra entre la sensibilidad humana como tal y, por otra parte, la espiritualidad "bajo la forma del pensamiento, de la abstracción". Este desarrollo fundamental, pero todavía incompleto, de la subjetividad, explicaría que ni la subjetividad humana ni la divina tomen plenamente sus decisiones a partir de sí. Por encima de los dioses se encuentra el *fatum* y los hombres recurren a los oráculos en busca de apoyo.

Lo anterior también es válido en lo relativo al Estado. Este ha de ser concebido ciertamente como "el espíritu viviente universal", que es a la vez el espíritu autoconsciente de cada uno de los individuos, en el marco de una interacción peculiar entre lo universal y lo individual. Si ello es así, se deduce que en Grecia no hay lugar para el despotismo oriental. Pero por otra parte, tampoco el sujeto en el seno del Estado llega a su plena realización, a aquel nivel que Hegel con su peculiar terminología denomina "libre idealidad del pensamiento" o bien la "subjetividad infinita". Si la contraposición con el despotismo oriental parecía no plantear ulteriores problemas, Hegel considera oportuno, por el contrario, insistir sobre el carácter "medial" del Estado griego.

Ese carácter medial hace que esa peculiar unidad entre la voluntad subjetiva y la voluntad objetiva se de aquí sin solución de continuidad, sin que se produzca todavía la ruptura que supone la emergencia de una individualidad independiente y autónoma que trate de determinar mediante el ejercicio de su pensamiento lo que es ético y justo. Al no darse todavía este desarrollo de la subjetividad, el Estado griego también se encontraría en el nivel de la "belleza". Pero, sentencia Hegel, "la belleza no es la verdad"[42], indicando así de una forma nítida la insuficiencia en que, a pesar de todo, se encontraría a su juicio el desarrollo político griego.

Hay una palabra clave que expresaría de un modo apropiado el juicio de Hegel acerca de la implicación entre la voluntad subjetiva y la objetiva en el seno del Estado griego: la inmediatez. Los

---

[39] Entre otros, puede consultarse C. Mossé, *L'antiquité dans la Revolution française*, París 1989.

[40] B. Bourgeois, *op. cit.*, 36.

[41] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 570-71.

[42] *Op. cit.*, 401.

intereses generales, los asuntos del Estado son lo esencial para el individuo, pero sin que haya emergido propiamente la moralidad (*Moralität*), la interioridad de la convicción personal. Las leyes de la patria no son aprobadas y aceptadas porque el individuo esté convencido en su interior de su corrección sino porque son costumbre (*Sitte*), sencillamente porque son costumbre de la patria. Dentro de una perspectiva general, Hegel no duda en referirse a una de sus obras preferidas, la Antigona, para documentar esta eticidad no reflexiva en que habría discurrido gran parte de la vida del hombre griego. En efecto, dicha obra nos habla de que "existen las leyes eternas de los dioses, y nadie sabe de dónde provienen". Se trata, por supuesto, de una eticidad en sentido hegeliano, pero que todavía no se ha sometido al tribunal de la propia conciencia.

La polis griega va unida así a la inmediatez con que son aceptadas sus normas y constumbres. La subjetividad se identifica de una forma inmediata con los intereses generales, sin que las exigencias de dicha subjetividad lleguen a ser desarrolladas en toda su profundidad. En este sentido cabría hablar del carácter "sustancial" de la vida griega en el marco de la polis[43]. La inmediatez de la vida política hace que la voluntad de los individuos sea todavía la voluntad objetiva, sin las rupturas que llevan implícitas la reflexión y la subjetividad. Identificiación, por otra parte, fundamentada religiosamente: "Atenea es el espíritu real del ciudadano particular"[44].

Este predomino de la voluntad objetiva hace que así como en el mundo oriental reinaba el despotismo, Grecia sea la cuna de la democracia, una democracia que se presenta como una democracia directa, inmediata. Esta forma de inmediatez política tendría que venirse abajo con la entrada en juego de la reflexión personal, de las convicciones personales y por tanto, también, mediante el hecho de que los individuos sigan sus fines e intereses particulares. Este estadio de "bella libertad" tendría que dejar paso a otros desarrollos posteriores en que quepa dar cabida a esos intereses particulares y al mismo tiempo mantenerlos dentro de los límites exigidos por los intereses generales. Pero ello ya vendría a implicar la disolución de la democracia directa e inmediata de la Grecia clásica. Esta forma más desarrollada de las relaciones del individuo con la colectividad correspondería ya a los cometidos peculiares de la Edad Moderna, que se apoya sobre la "libertad subjetiva" introducida históricamente por el Cristianismo. En Grecia podemos contemplar la configuración más bella de la democracia. Pero lo más bello, vuelve a insistir Hegel, no constituye la forma más auténtica de nuestro conocimiento espiritual.

Es obvio que Hegel no puede desaprovechar la mención del hecho de la exclavitud cuando se enfrenta al problema de los límites de la bella libertad de la democracia griega. Es cierto que en Grecia emerge históricamente la conciencia de la libertad. Pero es todavía una conciencia incompleta, puesto que los griegos sólo saben que "algunos" son libres pero no llegan a la percepción de que el hombre como tal es libre. De ahí la existencia no sólo de la esclavitud sino, además, de un concepto insuficientemente elaborado de libertad. El espíritu no había alcanzado un verdadero nivel de universalidad y por ello pudo reducir, sin mayores cuestionamientos, la libertad personal y la libertad política al sector de los ciudadanos. En este sentido nos encontramos todavía ante un espíritu particularista que no da el paso hacia una concepción según la que el hombre es libre en virtud de su naturaleza general, en cuanto ser racional. A pesar de la aparición de la filosofía, la eticidad seguía basada a este respecto sobre la costumbre y la tradición. Ni siquiera los mayores filósofos griegos lograron dar este paso: "La conciencia de que el hombre abstracto, en su universalidad, es libre, no la han tenido ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles. Este conocimiento surge primeramente mediante la profundización del hombre sí"[45].

En un pasaje famoso de la *Filosofía del derecho* afirma Hegel que: "el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto de viraje y el punto central en la diferencia entre la *Antigüedad* y el *mundo moderno*"[46]. Como veremos con mayor detalle, tal afirmación constituye una especie de *leit*

---

[43] *Cf.*, Z. A. Pelczynski, "Political conmunity and individual freedom in Hegel's philosophy of State", *The State and the civil society*, 55 y ss.

[44] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 602.

[45] *Op. cit.*, 611.

[46] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 124.

motiv del pensamiento hegeliano acerca de las relaciones entre la Edad Moderna y el mundo antiguo. Pero por muy esquemática y selectiva que resulte su interpretación de Grecia, Hegel es bien consciente de la aparición ya en Grecia de esa libertad subjetiva. Es bien significativo, a este respecto, que al señalar que con los sofistas se inicia la época de la reflexión subjetiva, no dude en afirmar taxativamente que: "El principio de la Edad Moderna comienza en este período"[47]. El problema para Hegel consiste en que tal emergencia va a suponer la disolución de la bella eticidad griega basada en la inmediatez. Para Hegel aquí reside el motivo más profundo de la desintegración (*Verderben*) de Grecia.

El ejercicio de la reflexión, de la interioridad implica la ruptura de esa identificación inmediata del ciudadano con la polis, identificación que no podía permanecer largo tiempo en aquel tipo de unidad espiritual dado que la dinámica del espíritu lo impulsaba a ir más allá de ese nivel en que aceptaba un código de conducta colectiva sin ulterior cuestionamiento. Ahora, por el contrario, la emergencia de la reflexión, del conocimiento crítico, va a suponer para Hegel la muerte tanto de los dioses griegos como de su bella eticidad. de aquí su actitud dialéctica frente al legado griego. Por una parte tiene un valor ejemplar, pero, por otro, en su base misma hay una insuficiencia que no se limita a un detalle u otro sino a su mismo fundamento. La democracia directa era la peculiar forma política de los griegos frente a otros pueblos. Pero ahora la situación se había vuelto demasiado tensa, pues, por un lado, el desarrollo de la individualidad ha de ser llevado a sus últimas consecuencias, pero a la vez, en cuanto democracia, ha de concebir al pueblo como aquel ámbito en que reside el valor general. Sólo en la venerable figura de Pericles, a quien Hegel considera el mayor estadista de todos los tiempos, se mantendrían en una síntesis original los dos polos de esta tensión. En el período posterior el Estado sería la víctima de los individuos así como "éstos lo serían del Estado"[48].

Es en este horizonte donde Hegel va a situar su profunda y sugestiva reflexión acerca de la actividad filosófica, y también de la muerte, de Sócrates. Este paradigmático pensador -la "más interesante" figura de la filosofía antigua- se sitúa de lleno en el horizonte iniciado por los sofistas en el que toma forma la necesidad de la reflexión o bien de lo que Hegel denomina la "subjetividad del pensamiento". La necesidad de emprender aquella "segunda navegación" de que habla el *Fedón* muestra de una forma ejemplar esta situación de Sócrates en la evolución del pensamiento griego. Sócrates personifica mejor que ningún otro este viraje fundamental del espíritu hacia sí mismo. Aparece con su espíritu inquisitivo, reflexivo, que hace que las normas para que sean aceptadas como válidas tengan que superar el examen de la conciencia. Por ello no se contenta con la eticidad vigente (*Sittlichkeit*) sino que abre paso a los planteamientos propiamente morales (*Moralität*): "Los atenienses antes de Sócrates eran hombres éticos (*sittliche*), no morales (*moralische*); habían realizado lo racional propio de sus circunstancias, sin reflexión, sin saber que ellos eran hombres excelentes. La moralidad une con ello la reflexión, para saber que también esto es lo bueno, no lo otro"[49]. La moralidad en sentido hegeliano supone la aplicación de la reflexión, del examen individual de la validez de las normas, de lo que es justo y bueno. Por ello Sócrates habría introducido en la galaxia de la filosofía la filosofía moral propiamente dicha.

Pero ésto con responder a un proceso inevitable de maduración del espíritu, como decíamos, una ruptura en la armoniosa vida griega. La segunda navegación socrática pone las bases para un "mundo interior" que se separe de lo que hasta entonces ha valido como "mundo objetivo". Esa maravillosa incursión en la interioridad humana hace que a partir de ahora los hombres puedan encontrar su satisfacción en un "mundo ideal", sin sentirse ya necesariamente vinculados a la realidad objetiva del Estado. Por supuesto reconoce Hegel que Sócrates cumplió sus deberes como ciudadano, pero en virtud del nuevo horizonte alumbrado por esa segunda navegación, tendríamos que la "verdera patria" de Sócrates ya no serían tanto el Estado y la religión existentes sino más bien el "mundo del pensamiento"[50]. Desde este punto de vista, a pesar de que Sócrates fue un individuo moralmente

[47] *Werke*, Bd. 18, Suhrkamp, 404.

[48] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 641.

[49] *Werke*, Bd. 18, Suhrkamp, 445.

[50] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 645.

intachable, sus planteamientos tenían que resultar revolucionarios para el mundo griego dado que el sujeto y su "tribunal interior" vienen a ocupar un lugar decisivo frente al Estado y a las costumbres imperantes[51].

Emblemática sería no sólo la reflexión socrática sino también su destino personal. La muerte de Sócrates tiene a su vez un alcance filosófico porque está en relación íntima con su doctrina filosófica. Estamos en este sentido ante una muerte "filosófica". Cuando se dice que la muerte de Sócrates fue trágica, Hegel está de acuerdo, pero da a esta expresión un sentido superior mediante el que intenta conectar el destino de Sócrates y el de Grecia. La tragedia de Sócrates no se limita a que haya sido condenado a muerte un inocente sino que tendría un sentido superior en la medida en que a través de Sócrates entran en colisión dos principios, cada uno de los cuales tiene su propia legitimidad. Es cierto por un lado que Sócrates no sólo cumplió ejemplarmente con sus deberes de ciudadano sino que alumbró al pueblo griego un mundo nuevo, el de la interioridad. Pero a la vez por parte del pueblo ateniense no todo fue mezquindad al eliminar a Sócrates. El pueblo ateniense veía que esa interioridad era una amenaza para las leyes e instituciones en la medida en que las debilitaba en su existencia inmediata. En este sentido estaba legitimado para ver en Sócrates un factor disolvente de su eticidad. Por ello opina Hegel que ambas partes tenían razón y que al producirse esta colisión entre dos principios con su propia legitimidad la muerte de Sócrates sería trágica en el auténtico sentido de la palabra.

Estaríamos así ante algo más que una tragedia individual, pues la tragedia de Sócrates es en última instancia la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia. Es la colisión entre el principio tradicional según el que se regía la vida griega y el nuevo principio emergente que trataba de hacer justicia al "derecho divino de la conciencia", en defintiva a la libertad subjetiva. Principio éste que ya se había introducido en la misma vida griega al lamentar después los atenienses el juicio condenatorio de Sócrates, reconociendo la nueva manifestación de la subjetividad como su propio principio.

En definitiva, Hegel ha visto con perspicacia cómo los sofistas y Sócrates son expresión de un giro histórico en la historia de Grecia, que suponía la crisis de uno de los modelos políticos más fascinantes de todos los tiempos, centrado en la democracia ateniense. La exposición hegeliana nos resulta sin duda excesivamente esquemática e idealista. Pero esto no nos impide reconocer ni la profundidad de su diagnóstico ni su espíritu certero al poner de relieve la conflictividad entre la inmediatez de la democracia directa y los nuevos derroteros de la individualidad y de la libertad subjetiva. Esta valoración ambivalente también parece poder hacerse extensiva a su análisis del pensamiento político platónico, que resulta inseparable de la situación a la que dió expresión Sócrates tanto con su pensamiento como con su propia existencia.

2. ***La República de Platón.***- La *República* platónica constituye el texto del pensamiento político griego al que Hegel dedica su atención preferente[52]. Por supuesto que la *Política* de Aristóteles desempeña asimismo un papel determinante en la recepción hegeliana de ese pensamiento, insistiendo sobre todo en la afirmación aristotélica de que la: "ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros"[53]. En contraposición con el pensamiento político moderno se afirma en Aristótles la prioridad del Estado sobre el individuo y la familia, de forma análoga a como, a nivel ontológico, el

---

[51] El excesivo esquematismo en la comprensión del principio de la subjetividad impide a Hegel mostrarse debidamente sensible ante el hecho de que Sócrates trató de armonizar al individuo con la comunidad desde un nuevo horizonte reflexivo. Compartimos a este respecto el punto de vista de T. Calvo cuando escribe: "La paradoja de Sócrates consiste, creo, en *intentar unir* el individuo con la ciudad precisamente *por medio de lo que los separa*: la reflexión. Anito tenía razón cuando veía en la reflexión un elemento disolvente de la *polis*. Pero Anito no comprendió que Sócrates aspiraba a lo mismo que él, a la integración del ciudadano en la ciudad, si bien pretendía lograrlo desde un estado reflexivo de madurez, del ciudadano" *Cf.*, Id., *De los sofistas a Platón. Política y pensamiento*, Madrid 1986, 124. Es preciso reconocer, no obstante, que, aunque no insista en ella, la exposición hegeliana de Sócrates termina apuntando a esta dirección, tal como cabe advertir en la *Filosofía de la historia*.

[52] *Cf.*, por ejemplo, Z. A. Pelczynski, *op. cit.*, 57.

[53] Aristóteles, *Política*, 1253 a 12.

todo es antes que la parte. Pero tal planteamiento que desde luego reviste para Hegel una importancia fundamental, viene a coincidir con el del otro gran clásico griego, Platón. Comentando la *Política* señala Hegel: "Lo político es por tanto, lo mismo que en Platón, el *prius*"[54]. Teniendo esto presente, podemos centrarnos un poco en la exposición hegeliana de la *República* de Platón como aquella obra, en efecto, a la que ha dedicado una atención primordial como cabe advertir a lo largo de la *Filosofía del derecho* o bien en la exposición de que es objeto en la *Historia de la filosofía*.

La confrontación con la *República*, en cuanto uno de los textos más significativos y profundos de toda la historia del pensamiento político, es una especie de constante a lo largo de la obra hegeliana, desde el período de Tubinga hasta el de Berlín, constituyendo una buena clave para seguir la evolución del pensamiento político hegeliano[55]. En este sentido cabría recordar, por ejemplo, cómo el joven Hegel, en su idealización de la vida y el pensamiento griegos, asume que el remedio político que Platón propone a la Ciudad enferma puede ser aplicado asimismo a los males que aquejan a su propio país, tal como expresa en su escrito *La Constitución de Alemania*[56]. A pesar de las matizaciones y mutaciones que el joven Hegel creyó oportuno llevar a cabo respecto al texto platónico, cabe decir que éste siguió gozando de una aceptación básica como texto ejemplar y normativo hasta bien entrado el período de Jena. En efecto, es preciso esperar a la *Realphilosophie* de 1805-06 para que Hegel realice la primera crítica de fondo al Estado platónico. Hegel echa de menos ahora en dicho Estado "el principio de los tiempos modernos, que los Antiguos, que Platón no conoció"[57]. Se trata evidentemente del principio de la subjetividad, de la reflexión, de la libertad subjetiva. Hegel encuentra así el horizonte defintivo, en sus líneas fundamentales, de su lectura de Platón. Como acertadamente señala K. Düsing, no nos encontramos en este momento ante un mero giro en el pensamiento ético-político, por fundamental que éste pueda ser, sino que tal giro aparece en conexión con una evolución paralela en otros ámbitos, tal como cabe esperar de un pensador como Hegel en el que todos los problemas se implican íntimamente. Cabe referirse en este sentido a los planteamientos más decididos de una metafísica de la subjetividad, a una interpretación especulativa del Cristianismo que aparece ahora en su absolutez en cuanto expresión consumada de la subjetividad y de la personalidad divinas. Junto con todo ello se daría un nuevo concepto de eticidad que se haría eco de la crítica al pensamiento político de Platón mencionada anteriormente. Se trata de la postulación de una eticidad capaz de integrar en su articulación interna el problema de la subjetividad y el de la libre individualidad[58]. En definitiva, como advierte el ya citado K. Düsing, la crítica de Platón que Hegel realiza en Jena implica a la vez una autocrítica que Hegel haría a su propio pasado, en el que su identificación con los planteamientos platónicos ha ido más lejos de lo que la especifidad de los tiempos modernos parecía permitir.

Una vez hechas estas precisiones, podemos conectar de nuevo con el problema de la disolución de la democracia ateniense en virtud de los nuevos principios que hacían su aparición en la historia y de los que Sócrates había sido su expresión dramática. Platón, su ilustre discípulo, no podía obviar la situación creada. En síntesis, la situación vendría a ser la siguiente: la individualidad particular es por cierto un producto que sólo podía surgir en Grecia, no en Oriente. Pero, a la vez, también sería cierto que se trataba de un producto que desbordaba la capacidad de asimilación del mundo griego. Platón sería consciente de esta situación y por ello expuso una teoría del Estado en la que quedaba excluido este principio disolvente. Se trataría de hacer valer una eticidad sin libertad particular[59].

---

[54] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 227. Acerca de esta cuestión pueden consultarse, entre otros, a K. H. Ilting, "Hegels Auseinendersetzung mit der aristotelischen Politik, *G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme* (hg. von G. Göhler), Frankfurt a.M. 1974, 759 y ss., especialmente 756, nota 10; asimismo K. Düsing, "Politische Ethik bei Plato and Hegel", *Hegel Studien* 19, 1984, 95 y ss., especialmente 120 nota 33.

[55] Puede consultarse a este respecto el documento artículo de S. Goyard-Fabre, "Hegel et la République Platonicienne", *Dialogue* 3, 1981, 430 y ss.

[56] *Op. cit.*, 436-440.

[57] *Gesammelte Werke*, B.d. 8, Hamburg 1976, 263.

[58] *Cf.*, K. Düsing, *op. cit.*, 134-135.

[59] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 654 y ss.

Quizá quepa comenzar señalando que Hegel nos prepara el terreno de tal interpretación de la *República* insistiendo en que no se trata en ella de una reflexión de carácter quimérico o utópico. La peculiar concepción de la utopía por parte de Hegel condiciona sin duda su interpretación de Platón. En el nacimiento del pensamiento político moderno aparecen a la vez dos tendencias contrapuestas que van a recorrer el decurso de la modernidad: el realismo político que encuentra en la obra de Maquiavelo una expresión paradigmática y el pensamiento utópico que a través de Moro y otros autores encuentra un clima idóneo en la universal apertura de horizontes peculiar del Renacimiento. Ese pensamiento utópico que constituye desde luego una de las corrientes que perfilan la Modernidad política no encuentra, sin embargo, cabida en Hegel, que ya no distingue, como hacía su ilustre predecesor Kant, entre *respublica phaenomenon* y *respublica noumenon*. No se trata desde luego de una mera tesis política de Hegel, sino de algo que desborda este ámbito concreto y se sitúa a nivel de la propia metafísica. Es la filosofía quien es en definitiva "la verdad de la política"[60]. Una filosofía de lo Absoluto como la de Hegel se cerraba a un planteamiento abierto de carácter utópico, alternativo, que explorara las posibilidades en torno al deber ser alumbradas por Kant, sin que ello implicara tener que seguir acríticamente a Kant[61]. Tal planteamiento de fondo tenía que condicionar la interpretación de la primera gran obra de utopía política, la Ciudad ideal platónica.

Hegel concibe la filosofía como la comprensión de lo actual y real, no de un más allá que no sabríamos dónde localizar. Y en este sentido, incluso la *República* platónica que pasa por ser el prototipo de un "ideal vacío" no vendría a ser, en definitiva, sino la expresión de la eticidad griega, tal como afirma en el prólogo de la *Filosofía del derecho*[62]. Un filósofo de la talla de Platón no habría podido derrochar sus fuerzas en formular un ideal vacío, sino que daba expresión a su tiempo. De la misma manera, a nivel general, la razón no se mostraría tan impotente al recorrer la historia universal que sólo pudiera ocuparse de un ideal, de un deber situado más allá de la realidad[63]. Y es que como hemos dicho, dentro de una filosofía de lo Absoluto como pretende ser la de Hegel lo ideal viene a identificarse con lo real, tomando a éste ciertamente no en su sentido superficial y fenoménico, sino en su acepción esencial. En esta filosofía tan poco sensible hacia la posibilidad y al deber ser valdría que "el verdadero ideal no *debe* ser real sino que *es* real". De esta manera, Hegel intenta amortiguar la tensión, tan profundamente sentida por Kant, y que parece indisociable de una condición humana auténtica, a saber, entre la experiencia de la finitud y la tendencia a lo Absoluto.

Desde el horizonte hegeliano, habría que afirmar más bien que si una idea es demasiado buena para existir, la culpa de ello sería del ideal mismo. Así también la *República* platónica habría de ser concebida como una quimera no porque la humanidad careciese de tal excelencia sino más bien porque dicha excelencia sería demasiado mala para ella[64]. Pero, de hecho, la *República* no es sino la expresión de la eticidad griega, en un momento peculiar de su existencia. Tal actitud de Hegel por un lado parece violentar la dimensión auténticamente utópica que siempre se le ha reconocido a la obra platónica y con la que parece estar de acuerdo el mismo Platón. Quizá sea oportuno recordar a este respecto la conclusión del libro IX de la *República*:

> *"- Ya entiendo -dijo-:quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra.*
> *-Pero quizá -proseguí- haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de*

---

[60] B. Bourgeois, *op. cit.*, 14.

[61] Aunque, en última instancia, cabría advertir cómo la utopía acaba vengándose del mismo Hegel en la medida en que inadvertidamente hace acto de presencia en la idealización de la historia concebida a modo de Teodicea.

[62] *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp, 24.

[63] *Vorlesungen über die Philosphie der Weltgeschichte*, I, 28.

[64] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 110.

existir; sólo en esa ciudad actuaría y en ninguna más"[65].

Pero la utopía es una forma peculiar de comprender el propio tiempo, expresando tanto sus carencias como sus aspiraciones. Por ello no cabe concebir la *Utopía* de Moro al margen de la Inglaterra de su tiempo o la *República* de Platón al margen de su inserción en la dinámica de la política griega. Hegel en ésto tiene razón. A pesar de las violencias a que somete el texto platónico, pensamos que es mérito suyo haber llamado la atención sobre la inserción de la *República* en el mundo griego. Cabe reproducir a este respecto el siguiente planteamiento en el libro V de la obra platónica, como complementario del mencionado anteriormente:

> *"- ¿Y qué? -dije-. La ciudad que tú has de fundar, ¿no será una ciudad griega?*
> *- Tiene que serlo -dijo"*[66].

Tal es la dimensión del pensamiento platónico que Hegel quiere resaltar, dentro del horizonte de la disolución de la democracia ateniense. La vida política de los griegos constituiría en definitiva el "verdadero contenido" de la *República* platónica. Platón quiso expresar la verdad del mundo en que vivía, pues un "sólo" espíritu lo condicionaba a él y a Grecia como tal. El espiritu de su tiempo es también su espíritu, pues nadie puede saltar más allá de su propio tiempo[67]. Hegel se aferra así a esta tesis fundamental de su filosofía para rechazar de plano la comprensión de la obra platónica como una veleidad quimérica y utópica.

Platón no sólo pretendería dar expresión a la eticidad griega sino que la *República* vendría a ser una toma de partido contra su disolución. Por ello, para obviar este peligro, Platón se limita a exponer la eticidad griega en su sustancialidad sin que sea capaz de armonizarla con el nuevo principio de la particularidad y de la libertad subjetiva que estaba emergiendo en su tiempo. Reaccionando conta el carácter disolvente del nuevo principio, Platón había pretendido desterrarlo de su *República*, no dejando espacio para él. Desde el final del período de Jena, Hegel insiste una y otra vez en este punto de vista. Se sirve para ello de múltiples expresiones, pero todas vienen a tener un denominador común: la falta de integración de la subjetividad[68]. De ahí la afirmación de que Platón se había quedado en un nivel sustancial, decisivo sin duda, pero insuficiente en cuanto no da cabida a la particuaridad y a la subjetividad. Para que esto fuera posible hubo que esperar a que llegara una nueva etapa del desarrollo del espíritu. Es la tarea que va a acometer propiamente el mundo moderno.

Si anteriormente llamabamos la atención acerca de la marginación de la dimensión utópica de la *República*, ahora cabe añadir que la visión hegeliana implica una neta distinción entre las virtualidades derivadas de la segunda navegación socrática, con su potenciación de la subjetividad y los planteamientos platónicos que pretenden neutralizar tal potenciación. Platón se mostraría así como un restaurador de la armónica eticidad griega frente a los nuevos retos que emergían de la nueva situación creada[69]. Desde un horizonte muy ajeno al hegeliano, un K. Popper va a incidir en todo caso en esta distinción: mientras Sócrates reflejaría un individualismo "modesto y racional", Platón, por el contrario, vendría a encarnar la figura de un "semidios totalitario"[70]. Evidentemente existe un fundamento para establecer tal contraposición, pero la relación Sócrates-Platón necesitaría ser más matizada, pues las líneas fundamentales de continuidad entre ambos no permiten visiones excesivamente esquemáticas[71].

En todo caso resulta innegable que Platón trata de neutralizar el movimiento hacia la individualidad y la subjetividad como algo que pone en peligro la integridad de la vida de la polis. Y si las críticas

---

[65] *República* 592a (versión de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano), Madrid 1981.

[66] *República*, 470e.

[67] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 111.

[68] Puede consultarse a este respecto a M. B. Foster, *The political philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1968, 72 y ss.

[69] *Cf.*, M. J. Inwood, *op. cit.*, 42-43.

[70] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos I*, Buenos Aires 1967, 207.

[71] Una visión equilibrada del problema la ofrece, en sus líneas generales T. Calvo, *op. cit.*, 140 y ss.

hegelianas a la *República* se centran en ese intento de eliminar la "libertad subjetiva", Hegel no desaprovecha la oportunidad de corroborar su tesis llamando la atención sobre tres famosas exclusiones del Estado platónico, y que no harían más que dar concreción al principio general del rechazo de la libertad subjetiva. Se trataría en concreto de que: a) no se les permitiría a los individuos elegir un estado, el puesto a desempeñar en la sociedad. No se tendrían en cuenta las inclinaciones de los individuos a la hora de precisar la función a desempeñar; b) el Estado platónico cometería injusticia contra la persona al no reconocer el derecho a la propiedad como principio universal. Al hacerlo así la persona no es considerada en su especificidad y singularidad, sino que vale sólo como algo universal, es decir, la persona vendría a ser considerada en su abstracción, pero no en su unidad de lo universal y del contenido; c) por último, y por los mismos motivos, está la exclusión del matrimonio. La familia es ya eticidad, pero se trata de una eticidad que pertenece al individuo en su particularidad.

El hecho de que estas exclusiones no afecten por igual a todos los integrantes del Estado platónico, es algo que no preocupa demasiado a Hegel. Lo que importa en primer lugar, lo mismo que ocurría con el hecho de la esclavitud, es que nos tropecemos con una situación que muestre con claridad los límites de la llamada eticidad griega. Pero ello no quiere decir que el Hegel de madurez no siga valorando altamente el pensamiento político de Platón, y el del mundo clásico en general. Es una herencia de la que no se desprenderá en su confrontación con el pensamiento político moderno. Cabría señalar que para Hegel los errores de Platón no se deben tanto a lo que él propone como a lo que excluye[72]. Pues Platón habría concebido correctamente la esencia del Estado. Así ocurre también, a pesar del planteamiento un tanto inadecuado del problema, con el enfoque de la virtud fundamental: la justicia. Platón conduce esta cuestión a su marco apropiado: el Estado. Pues aunque la justicia afecte a los individuos, su realización sólo podría darse adecuadamente en la medida en que el hombre es miembro del Estado. El hombre justo existe como "miembro ético del Estado"[73]. A pesar de las críticas que Aristóteles dirige en su *Política* a los planteamientos platónicos, habría acuerdo entre ambos pensadores a la hora de defender la primacía de lo político frente a los enfoques individualistas. Hegel va a intentar asumir esta herencia.

La herencia clásica y la confrontación hegeliana con el pensamiento político moderno.

Como hemos dicho, Hegel pagó también su tributo a la idealización de Grecia, que era una de las señas de identidad de la Alemania de su tiempo. Sin embargo, su lenta pero profunda evolución intelectual le va a encaminar a un intento de interpretación del mundo griego desde las coordenadas de la Edad Moderna. En este sentido, Hegel es a la vez el pensador que lleva a su plenitud la filosofía moderna y el primero que ha elaborado "un concepto claro de la Modernidad"[74]. También desempeña ese papel en lo referente a la modernidad política, en su condición de pensador del "Estado moderno". También como pensador político va a hacer Hegel gala de uno de los rasgos más definitorios de su filosofía: su gran capacidad de mediación entre los diversos elementos que configuran la complejidad de un problema. El Hegel de madurez había intentado poner de manifiesto las limitaciones de la vida y del pensamiento político griego desde el horizonte de la experiencia moderna, pero a la vez también va a criticar las insuficiencias de esta última valiéndose de la perspectiva alumbrada por el mundo clásico[75].

Tratemos de ver este proceso en sus rasgos fundamentales. Para Hegel está fuera de duda que si

[72] *Cf.*, J.L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idealisme allemand (1770-1830)*, París 1979, 367.

[73] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 115.

[74] *Cf.*, J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, 13.

[75] Cabría a este respecto suscribir las palabras de G. Bedeschi: "Hegel... ha criticado el carácter "meramente sustancial" de la *polis* antigua reivindicando la libertad de la persona, de la voluntad singular, afirmada por el cristianismo; y ha criticado la sociedad burguesa moderna, su individualismo, reivindicando el carácter sustancial y "compacto" de la *polis* antigua", *Cf.* Id., *Politica e storia in Hegel*, Roma-Bari 1973, 65.

Grecia es una de las raices de la cultura europea, la otra lo es el Cristianismo. Para el problema que estamos examinando, la irrupción de la religión cristiana resulta asimismo decisiva, pues si la clave fundamental de la diferencia entre la Antigüedad y el mundo moderno es el "derecho de la libertad subjetiva", tal derecho ha sido introducido en su plenitud por el Cristianismo y a partir de ahí se ha convertido en el principio universal de una "nueva forma del mundo"[76]. Estamos ante el principio que a través de un despliegue paulatino va a informar el mundo moderno. El Cristianismo conduce el desarrollo de las implicaciones de la subjetividad a un nivel desconocido por los griegos. Mediante la nueva concepción religiosa la esclavitud, lacra de la democracia griega, deja de tener sentido pues el hombre es considerado ahora como lo que él "es en sí". El hombre como tal tiene ahora un valor infinito sin acepción de nacimiento o de patria. En principio, por tanto, queda abolida la esclavitud. Junto con esto está la interioridad del hombre que alcanza a su vez una profundidad desconocida anteriormente. Lo Absoluto, Dios, se revela como subjetividad infinita y el hombre, a su vez, que encuentra su "patria" en esa subjetividad, también profundiza en sí y potencia su propio tribunal interior[77]. El mundo moderno va a asumir este legado junto con el fenómeno concomitante del derecho romano con sus especificaciones acerca de la propiedad privada. En la visión hegeliana de la historia universal, ese principio de la subjetividad, una vez introducido en su formulación básica por el Cristianismo y corroborado por el mundo romano, se va a desplegar ulteriormente en tres hitos fundamentales: la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa, en torno a los que gira la visión hegeliana de la historia moderna.

Es, en efecto, la Edad Moderna la época que realiza las implicaciones del principio de la subjetividad. Se trata en realidad de un tema recurrente sobre el que Hegel insiste una y otra vez. Tomemos, por ejemplo, esta cita de la *Filosofía del derecho*: "El principio de la Edad Moderna es la libertad de la subjetividad, que todos los aspectos esenciales , que están presentes en la totalidad espiritual, se desarrollen haciéndoseles justicia"[78]. O bien esta otra tomada de la *Historia de la Filosofía*: "La filosofía de la Edad Moderna parte del principio hasta el que había llegado la antigua, el punto de vista de la autoconciencia real"[79]. Es en este horizonte donde se sitúa la filosofía de Descartes, que ya constituye tierra firme del Continente de la Modernidad precisamente al intentar una nueva fundamentación de la filosofía en la conciencia pensante.

El nuevo principio configura por supuesto la filosofía moderna, pero también las manifestaciones religiosas, artísticas,... de la nueva época. Hegel se siente en su elemento en las coordenadas del nuevo principio al que aspira a conducir a sus últimas consecuencias. Pero su condición de filósofo moderno no le lleva a una aceptación acrítica de su tiempo. El desarrollo de la subjetividad constituye un momento esencial en la vida del espíritu, pero dicho desarrollo puede degenerar, y de hecho degenera, en un subjetivismo carente de contenido, en un individualismo atomizante e insolidario... En realidad, tal experiencia es tan antigua como la primera gran irrupción de la subjetividad con los sofistas griegos y Hegel lo sabe bien. Refiriéndose a una experiencia tan decisiva para la Modernidad como es la Reforma, y con la que Hegel se siente profundamente solidario, no puede menos de llamar la atención sobre el peligro del subjetivismo religioso al no tomar debidamente en cuenta la dimensión objetiva de la fe: "Es infinitamente importante haber colocado tan alto este fundamento subjetivo que Lutero ha llamado fe. Pero no es el único; él es (tomado de por sí, aisladamente) vano, en sí nulo e incompleto, y lo verdadero es que contiene asimismo el momento objetivo, así como el objeto, así el sujeto y viceversa"[80].

También en lo referente al pensamiento político Hegel se va a encontrar en una situación análoga. De ahí que también en este ámbito sea a la vez un apologeta y un crítico de la Edad Moderna. Precisamente cuando exponía el pensamiento político griego y señalaba que lo político tenía prioridad tanto en Platón como en Aristóteles no podía menos de aludir a la situación opuesta del pensamiento

[76] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 124.

[77] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 745 y ss.

[78] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 273, Zusatz.

[79] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 63.

[80] F. Meiner, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Hamburg 1966, 161.

político moderno: "La voluntad particular del individuo (el arbitrio) es convertido ahora en lo primero, en lo absoluto"[81]. De ahí que el sentido de sus críticas cambie ahora de signo en comparación con las llevadas a cabo respecto del pensamiento griego. Sería preciso ir más allá de las limitaciones de ambos modelos de pensamiento, en un intento de superación inmanente, sin abandonar, como es obvio, el horizonte de la Modernidad.

La mejor encarnación del individualismo político moderno la supone la corriente iusnaturalista que domina la mayor parte del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, desde Th. Hobbes hasta J. J. Rousseau. Si la Modernidad alcanza su madurez con el cambio de paradigma científico en lo referente a las ciencias de la naturaleza, algo similar ocurre en el ámbito de la filosofía política. También aquí se sustituye el modelo tradicional por otro que respondiera mejor a las condiciones de las Edad Moderna. Si hasta entonces había gozado de general aceptación la tesis del hombre como ser naturalmente social siguiendo la famosa declaración aristotélica al comienzo de la *Política*: "Por lo tanto está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico", ahora, por el contrario, desde una postura más individualista se va a propugnar una concepción artificialista de la sociedad, en el marco de la teoría del contrato social.

El texto paradigmático que refleja la nueva situación nos lo va a ofrecer ahora Hobbes: "mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latin), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado"[82]. Los pactos entre los hombres que dan origen al orden social como producto artificial es asimilado por Hobbes al Fiat divino que está en el origen de la Creación: "los *pactos* y *convenios*, mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación"[83]. Es decir, la convención frente a la naturaleza en el pensamiento político.

N. Bobbio nos ofrece una serie de contraposiciones clarificadoras entre el modelo político tradicional -"aristotélico"- y el iusnaturalista o "hobbesiano". Algunas de estas contraposiciones serían las siguientes: 1) concepción individualista y atomizadora o concepción social y orgánica del Estado; 2) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; 3) teoría de la legitimación mediante el consentimiento o a través de la fuerza de las cosas. De todas las diferencias que existen entre ambos modelos, Bobbio señala justamente que la principal es la referente a la relación individuo-sociedad. Mientras que en el principio del modelo tradicional está la sociedad, en el del nuevo está el individuo[84]. Pieza clave del nuevo enfoque en el que se parte de esa prioridad de los individuos es la teoría del contrato social, como principio legitimador de la existencia política. No fueron desde luego los iusnaturalistas quienes inventaron la teoría, pero sólo con ellos pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento político. Por ello los críticos del iusnaturalismo, desde Hume hasta Comte, pasando por Hegel, son a la vez críticos decididos del expediente contractualista[85].

Hegel no duda que la peculiaridad de la experiencia política moderna consiste en el reconocimiento y en la integración de la libertad subjetiva, de los derechos del individuo. Pero lo mismo que ocurría con la Reforma de Lutero, también en el plano político la subjetividad debe ir vinculada a la objetividad. De ahí su elevada concepción de la naturaleza del Estado moderno. He aquí un conocido texto de la *Filosofía del derecho* que sintetiza su punto de vista acerca de esta cuestión: "El principio de los Estados modernos tiene la formidable fuerza y profundidad de realizar el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la peculiaridad personal y, al mismo tiempo, de volverlo a conducir a la unidad sustancial y, de ese modo, conservarlo en ésta"[86].

A la búsqueda de esa plenitud, Hegel rechaza los enfoques individualistas del pensamiento político moderno como algo unilateral. Critica la ficción de un estado de naturaleza en el que ocupan un lugar

---

[81] *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, 227.
[82] Th. Hobbes, *Leviatán* (ed. preparada por C. Moya y A. Escohotado), Madrid 1979, 117.
[83] *Op. cit.*, 118.
[84] *Cf.*, N. Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid 1985, 100-101.
[85] *Op. cit.*, 116.
[86] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 260.

prioritario los individuos y su libre voluntad. En este constructo la sociedad y el Estado vendrían a ser meros "medios" para los individuos, lo que en definitiva implicaría una concepción instrumental de la política. Es curioso que el autor al que Hegel considera representativo de toda esta corriente sea precisamente Rousseau cuando varios intérpretes, con fundamento desde luego, sitúan al autor ginebrino en una situación opuesta. Existen fundadas dudas de que Hegel haya interpretado correctamente la distinción que establece Rousseau entre la *volonté générale* y la *volonté de tous*. Sea como fuere, el caso es que para Hegel sería sobre todo Rousseau, en el marco de la historia del pensamiento político, el polo opuesto a Platón que excluía la subjetividad de su Estado.

Hegel ve en esto una concepción atomista de la política que es una especie de correlato del atomismo que Leucipo y Demócrito defendieron a nivel de la naturaleza material. Se considera como absoluta la voluntad individual tomada como un átomo: "Lo último es atomista, así el *Contrat social* de Rousseau"[87]. De esta forma la conexión de los individuos que constituyen un Estado, se convierte en una especie de contrato, instancia que para Hegel es claramente insuficiente. Por otra parte, Hegel no deja de observar que las implicaciones de tal enfoque político también se han dejado sentir a nivel práctico, sobre todo en el magno acontecimiento revolucionario francés. Ante el rumbo perturbador que habían tomado en Francia los acontecimientos revolucionarios, Napoleón habría comentado: "*C'est la faute à Rousseau*". Hegel desde su propia perspectiva también estaría de acuerdo con esta apreciación. La Revolución francesa, afirma en la *Filosofía de la historia*, tiene su inicio y su origen en el pensamiento. Este pensamiento sería en primer lugar el de Rousseau, mentor de los revolucionarios. El Estado revolucionario que quiso llevar a la práctica las teorías roussonianas demostraría con su proceso disolvente (la libertad absoluta y el terror, de que habla la *Fenomenología*) las insuficiencias de los planteamientos roussonianos acerca de la verdadera naturaleza del Estado. Precisamente en la *Fenomenología* después de describir el proceso destructivo y desintegrador de la libertad absoluta en el movimiento revolucionario, Hegel no deja de observar significativamente que esa libertad emigra a "otro país" en el que el espíritu prosigue su proceso autoconsciente[88]. Sabemos cuál es ese otro país. Se trata de Alemania, más en concreto de la filosofía alemana. Es preciso reconducir mediante el pensamiento un proceso que debido a la insuficiencia de sus presupuestos abocaba a una situación disolvente. Este es el horizonte en el que se va a situar Hegel. Desde esta perspectiva se va a convertir desde temprano en un crítico decidido de la teoría del contrato social, que se va a prolongar a lo largo de toda su obra jurídico-política.

No es Hegel desde luego quien inaugura la crítica de dicha teoría. Autores como Hume y Bentham ya lo habían hecho antes. Pero Hegel no se limita a criticarla desde una perspectiva empírica recurriendo a una argumentación histórica que demostrara su falta de fundamentación empírica. La crítica de Hegel se plantea más bien desde el plano de la "teoría" política. Es desde este nivel desde donde intenta mostrar su insuficiencia[89]. Para llevar a cabo dicha tarea, Hegel va a conectar precisamente con el legado del pensamiento político griego, y de una forma especial con el *dictum* aristotélico: "la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros". No es que Hegel no admita la figura del contrato. La sección segunda de la primera parte de la *Filosofía del derecho* (parágrafos 72-81) está dedicada precisamente a la exposición del contrato. Pero para Hegel, con ser importante esta figura en la que dos o más voluntades individuales llegan a un acuerdo sobre un punto, se queda sin embargo en el ámbito del derecho privado. El error de las teorías del contrato social consiste en extrapolar al derecho público categorías del derecho privado. El contrato tiene como punto de partida el arbitrio de las personas. Pero el Estado se sitúa según Hegel por encima de este nivel: no depende del arbitrio de los individuos separarse del Estado puesto que ya pertenecen naturalmente a él. Lejos de ser algo arbitrario habría que decir más bien que: "El destino racional del hombre es vivir en el Estado, y si no existe todavía ningún Estado, existe la exigencia racional de fundarlo"[90]. Pero aún en

[87] *Werke*, Bd. 18, Suhrkamp, 358.

[88] F. Meiner, *Phänomelogie des Geistes*, Hamburg 1952, 422.

[89] *Cf.*, N. Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo", *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (ed. preparada e introducida por G. Amengual), Madrid 1989, 386.

[90] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 75, Zusatz.

el último caso se ha de tener presente que la elaboración de la Constitución de un Estado no puede ser un producto artificial, de la imaginación o del entendimiento humano. Ha de ser más bien la expresión de la eticidad de un pueblo que se sitúa en un momento determinado de la historia universal. De ahí que su imposición por la fuerza esté en definitiva abocada al fracaso, tal como le ocurrió a Napoleón con España. Precisamente una de las peculiaridades de Hegel en el marco del pensamiento político moderno consiste en su reconocimiento de la relevancia del cambio histórico para la teoría política[91]. De ahí se van a derivar a la vez las críticas de Hegel a otro de los presupuestos básicos del iusnaturalismo: el estado de naturaleza.

En cuanto a su esencia habría que decir que no son propiamente los ciudadanos quienes dan vida al Estado, sino más bien al revés, es el Estado quien concede a los individuos su condición de ciudadanos. Los planteamientos individualistas de los defensores del contrato social se quedarían, como ya sugirió Hobbes, en el nivel de una conexión artificial de elementos, de una pluralidad que no logra trascenderse a sí misma en una totalidad[92]. En efecto sería preciso aplicar al plano político la prioridad del todo sobre las partes. Ya desde temprano se refiere Hegel a la llamada "totalidad ética" mediante la cual pretendía ir más allá de los sistemas atomistas de la filosofía práctica de la Modernidad y cuya culminación, de forma discutible, veía en el pensamiento de Rousseau.

Hegel no trata con esto de restaurar a los griegos sino de establecer una mediación entre Platón y Rousseau, sea cual fuere la fidelidad con que Hegel interprete a estos dos grandes representantes del pensamiento político. El problema para Hegel es buscar una mediación entre la totalidad ética inspirada en los griegos y el principio de la libertad subjetiva de los modernos. En este sentido cabría decir que sobre todo su obra de madurez, la *Filosofía del derecho*, se propone esta ambiciosa tarea. De una forma, bien explícita bien implícita, nos ofrece en ella una profunda y amplia confrontación con toda la historia del pensamiento político, antiguo y moderno. Se trataba de hacer un balance, desde la perspectiva de la Modernidad, de lo que habían significado la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, el *Leviatán* de Hobbes, el *Del Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, el *Contrato Social* de Rousseau,...[93].

No es éste el lugar de hacer justicia a la enorme complejidad y riqueza de esta obra. Para nuestro propósito en este trabajo es suficiente con sugerir la dirección que emprende aquí para hacernos cargo tanto de la herencia del pensamiento político griego como del moderno en una especie de síntesis superadora. Basta para ello con referirnos brevemente a las tres partes de que consta la obra: Derecho abstracto, la Moralidad (*Moralität*) y la Eticidad (*Sittlichkeit*). El sentido del desarrollo de la obra, tal como es habitual en Hegel, consiste en avanzar desde los planteamientos más abstractos e indeterminados hasta los niveles de mayor concreción y plenitud. Ello resulta especialmente visible en la primera parte: Derecho abstracto. Al denominarla así ya sugiere Hegel que se trata de una ficción metodológica. No se tiene presente todavía la inserción del derecho en las instituciones concretas. Se trata aquí más bien de la concepción general del hombre como titular de derechos que ha de reconocer también a los demás sujetos de los mismos derechos. Es precisamente en este ámbito donde aborda el problema del contrato después de haber expuesto su concepción de la propiedad. Conecta, por tanto, con la tradición iusnaturalista con su teoría del contrato social, pero sin elevarlo al nivel del derecho del Estado.

En segundo lugar aborda Hegel el problema de la moralidad individual (*Moralität*) como segunda gran manifestación de la filosofía práctica moderna. Pero también en este ámbito, a la vez que conecta con los planteamientos anteriores se distancia de ellos en la medida en que integra la moralidad individual como momento de su concepción política. Frente a la distinción kantiana entre legalidad y moralidad, como dos legislaciones con fueros distintos, Hegel considera necesaria la integración de normas morales dentro del marco de la filosofía política. Por ello tanto el derecho moderno como la moralidad del sujeto moral han de ser consideradas según Hegel como: "*presupuestos* necesarios del

---

[91] *Cf.*, S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a.M. 1976, 10.

[92] *Cf.*, S. Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du Contrat Social*, Ottawa 1983, 288-289.

[93] *Cf.*, G. Amengual, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Introducción, 41.

Estado moderno"[94]. En concreto son los presupuestos sobre los que descansa de una forma inmediata la libertad subjetiva de los modernos a la que Hegel quiere hacer justicia y que, como hemos visto, echaba de menos en el pensamiento político antiguo.

Pero estos presupuestos, por importantes que sean, se quedan en un nivel individual y por lo tanto no pueden constituir la última palabra en la teoría política. Tanto el derecho como la moralidad necesitan ser integradas en las instituciones, en la vida comunitaria, en lo que Hegel denomina eticidad. Sólo así pierden su abstracción. La *Filosofía del derecho* no deja lugar a dudas a este respecto. He aquí un texto entre otros: "la moralidad y el momento precedente del derecho formal son dos abstracciones, cuya verdad es tan sólo la eticidad"[95]. Por ello, esas dos instancias no son suficientes para la fundamentación del Estado moderno. Al postular su concreción e inserción en las estructuras de la vida comunitaria, Hegel se va a situar en la prolongación de la otra gran corriente del pensamiento político, la del pensamiento griego. También para Hegel va a ocupar un lugar central lo que él denomina eticidad, pero ahora se trata de una eticidad a la altura de la cultura moderna, lo cual implica toda una serie de mediaciones desconocida para el mundo antiguo.

La eticidad, que culmina la *Filosofía del derecho*, y que es la "verdad" y concreción de los momentos anteriores es planteada por Hegel como una especie de síntesis superadora de dos "abstracciones" que están destinadas a complementarse entre sí. Por una parte, la fundamental idea del Bien desprovista de subjetividad y determinación, y, por otro, la de una subjetividad desprovista de contenido sustancial, sin realidad en sí. Ambas totalidades de carácter unilateral deben disolverse como tales y convertirse en "momentos" de una síntesis superior que venga a unificar ambos extremos[96]. El primer nivel en el que el individuo supera su ruda personalidad y entra a formar parte de un conjunto es la familia, que por una parte conserva un posición análoga a la que le concedía Aristótles en la *Política*, pero por otro cambia de significado en la medida en que el modelo hegeliano entre la familia y el Estado se interpone un segundo nivel de gran trascendencia que es la llamada *sociedad civil*.

Mientras que tradicionalmente Estado y sociedad aparecían como realidades indiferenciadas de modo que lo político integraba sin más lo social, la moderna sociedad burguesa desencadena todo un proceso productivo que conquista un nivel de autonomía frente al orden político. Por eso a la altura del siglo XVIII nos vamos a encontrar con el hecho de dos ciencias complementarias en lugar de la unidad del enfoque tradicional: una teoría de la sociedad basada en la economía política y una teoría del Estado concebida según el modelo iusnaturalista[97]. Hegel se encuentra con este proceso y saca las consecuencias distinguiendo entre sociedad civil y Estado, aunque integrándolos en una concepción global. Hegel toma conciencia tempranamente de esta problemática característica de los tiempos modernos. Tal como refiere Rosenkranz, ya en Berna estudia la obra de James Steuart sobre los Principios de economía política y escribe un comentario sobre la misma[98]. Esa sociedad sería desde luego el ámbito donde el hombre persigue sus intereses particulares, pero la consecución de los mismos no puede lograrse sin recurrir a los demás. Y aún cuando éstos sean considerados como "medios" para el logro de dichos fines particulares, se alcanza un nivel de "universalidad" en la medida en que la prosecución de esos fines implica a la vez que los demás alcancen su bienestar[99]. Hegel no duda en considerar este segundo nivel como una de las grandes creaciones de la libertad subjetiva de los

[94] K.-H. Ilting, "La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, 76-77. Como es sabido, al hilo de este problema se plantea uno de los contrastes más fecundos entre la filosofía de Kant y la de Hegel. *Cf.*, entre otros A. Pérez, "Lo posible por libertad en la *Crítica de la razón práctica* (Bloch ante Hegel y Kant)", *Kant después de Kant* (ed. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo), Madrid 1989, 530 y ss.; J. Ritter, "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, 143 y ss.

[95] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 33, Zusatz.

[96] *Op. cit.*, par. 141.

[97] *Cf.*, J. Habermas, *op. cit.*, 50.

[98] K. Rosenkranz, *op. cit.*, 86.

[99] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 182, Zusatz.

modernos, pero por otra parte aún cuando reconoce los vínculos de universalidad que su dinámica es capaz de generar, no ignora las tendencias disolventes que las fuerzas insitas en esta sociedad llevan consigo si son dejadas a sus tendencias espontáneas[100].

Y aún cuando reconoce que muchos teóricos modernos del Estado se quedaron en realidad en este nivel de la sociedad civil, considera imprescindible dar un tercer paso, el del Estado propiamente dicho en su diferenciación y superación de la sociedad civil. La vocación del Estado consistiría en conciliar el *bourgeois* con el *citoyen*, la "autonomía de la individualidad" con la "sustancialidad universal". De esta forma el derecho político se coloca en un nivel superior a las demás etapas y, en esta línea, Hegel conecta con la prioridad de los político mantenida por Platón y Aristóteles, por más que la complejidad histórica, y también la conceptual, haya aumentado mucho entre ambos puntos de referencia.

El Estado hegeliano se enfrenta así con la ingente tarea de hacer justicia tanto a los derechos de la individualidad y la subjetividad, sobre los que tanto ha profundizado la cultura moderna, como a los derechos de la universalidad amenazados precisamente por la atomización y el individualismo que gravitan sobre esa cultura moderna.

El planteamiento hegeliano no puede menos de sonar "utópico" en un autor que paradójicamente tan escasas simpatías sentía por la utopía. La solución ofrecida por Hegel difícilmente nos puede parecer satisfactoria en tantos aspectos. Los cuestionamientos de que ha sido objeto son múltiples y los hay para todos los gustos. No podemos entrar aquí a detallarlos. Pero el problema que él planteó de una forma tan profunda sigue siendo hoy tan central como lo era en su época: la conciliación entre el individuo y la comunidad. Por eso el pensamiento y la praxis política no pueden menos de asumirlo y de seguirlo replanteando. Al enfrentarnos con esta tarea sin término no podremos menos, tal como le ocurría a Hegel, de sentirnos eternamente fascinados por la experiencia de los griegos, que tanto aportaron a este problema, a pesar de que no compartamos ciertas idealizaciones de que han sido objeto, y a pesar de la distancia que nos separa de ellos.

[100] *Cf.*, S. Avineri, *op. cit.*, 282.